MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81252-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VACHEROT

TITLE:

RAPPORT FAIT AU NOM DE LA SECTON DE...

PLACE:

S.L.

DATE:

[1868]

Master Negative #

93-81252-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PD Vacherot, Étienne, 1809-97, ed.
L57a Rapport... sur... la question de Socrate considéré surtout comme métaphysicien.
1868. Sq. Q. p.165-219.
No title-page.

See Next Card

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 13½x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-3-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

RAPPORT

FAIT

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE

SUR LE CONCOURS RELATIF A LA QUESTION DE

SOCRATE

CONSIDÉRÉ SURTOUT COMME MÉTAPHYSICIEN

PAR M. VACHEROT

Lu dans la séance du 5 décembre 1868.

Messieurs,

Parmi les titres si nombreux et si éclatants qui recommandent la mémoire de Victor Cousin au souvenir des amis de la philosophie et des lettres, il en est un qui n'a jamais trouvé de contradicteurs, même chez ses adversaires les plus décidés : c'est celui de restaurateur, en ce qui concerne la philosophie, des études historiques plus ou moins délais-

sées par les siècles précédents. Avant cette mort qui vous l'enleva si brusquement, il avait légué un dernier témoignage de son dévouement à la science, en fondant un prix de 3,000 fr. à décerner tous les trois ans au meilleur mémoire sur une question d'histoire de la philosophie ancienne.

Sur la proposition de la section de philosophie, et sous l'inspiration de son illustre président, l'Académie mit au concours en 1865 la question suivante :

Socrate considéré surtout comme métaphysicien.

PROGRAMME.

I. Méthode à suivre pour arriver à quelque chose de certain sur la philosophie de Socrate parmi les témoignages de Xénophon et de Platon; secours à tirer du témoignage trop peu employé d'Aristote.

II. Les concurrents se rendront compte de l'état de la philosophie grecque avant Socrate.

III. Ils rechercheront quels ont été les maîtres de Socrate et ses premières études.

IV. Impression profonde produite sur l'esprit de Socrate par la lecture du livre d'Anaxagore, qui pose l'*intelligence* comme le premier principe de toutes choses. Nouvelle direction des études de Socrate, et ce qu'il ajoute à la doctrine d'Anaxagore.

V. Du caractère essentiel de la révolution introduite dans la philosophie par Socrate. L'étude de l'homme établie comme le point de départ et la condition de toute saine spéculation philosophique.

VI. Diverses théories propres à Socrate.

1° Ce qu'on appelle la maieutique et l'ironie socratique ;

2° Théorie de la définition fondée sur un élément général, premier germe de la doctrine platonicienne des *Idées;*

3° Théorie des causes finales et de la providence;

4° Théorie du Bien, Harmonie du Bien et de l'Utile;

5° Théorie de l'Amour;

6° Du démon de Socrate;

7° Socrate et la religion de son temps.

« VII. Lutte de Socrate contre les sophistes.

« VIII. Des causes du procès de Socrate. — Accusation portée contre lui. — Sentence de l'aréopage telle qu'elle nous a été conservée.

« IX. Conclure en recherchant et en déterminant ce que la philosophie du XIXe siècle peut encore emprunter à la philosophie de Socrate. »

Il suffit d'être au courant des études historiques de notre temps pour voir qu'il y avait une importante lacune à combler dans le domaine de la philosophie grecque. Platon, Aristote, les Alexandrins, avaient été successivement l'objet de laborieuses et savantes recherches. Le philosophe à qui l'histoire assigne le rôle d'initiateur et de promoteur de tout le grand mouvement philosophique qui commence à la réfutation de la sophistique et finit aux derniers Alexandrins, Socrate restait un mystère, sinon dans sa vie et sa mission, du moins dans sa doctrine, et surtout dans la partie la plus haute et la plus profonde de cette doctrine, dans sa métaphysique. Qu'est-ce que Socrate? N'est-ce que l'adversaire des sophistes, opposant une méthode modeste, mais sûre, à un étalage de fausse dialectique et de captieuse rhétorique, ou bien encore un bon sens imperturbable à des paradoxes fondés le plus souvent sur des équivoques et des jeux de mots? N'est-ce qu'un sage venant apprendre à cette société d'Athènes, si légère et si mobile, comment on vit et comment on meurt pour rester en paix avec sa conscience? N'est-ce qu'un grand moraliste qui aurait ramené à l'étude de l'homme et à la science des mœurs la philosophie égarée jusqu'à lui par l'effort ambitieux d'une explication universelle des choses? Ou enfin Socrate n'a-t-il pas encore, outre

ces mérites incontestés, un mérite supérieur, bien que moins apparent, celui d'être un métaphysicien qui aurait eu pour véritables disciples, même en métaphysique, Platon, Aristote, les Stoïciens eux-mêmes? En sorte qu'on pourrait dire, s'il en était ainsi, comme Leibnitz l'a dit de certain disciple fameux de Descartes, que toutes ces écoles n'ont fait que cultiver les semences de la philosophie socratique. Tel est le problème livré par l'Académie à la sagacité de la critique; problème d'autant plus difficile à résoudre que Socrate n'a pas écrit une ligne de sa doctrine, et que les témoignages où elle s'est conservée sont très-divers et parfois contradictoires, problème si obscur encore, après tant d'études sur la philosophie grecque, que la recherche d'une métaphysique socratique a même aujourd'hui aux yeux de bons esprits et de savants critiques quelque peu l'air d'un paradoxe historique. Après le concours que vous êtes appelés à juger, le problème est résolu; le paradoxe est devenu une claire et incontestable vérité. Le métaphysicien est enfin apparu, dégagé des préjugés historiques qui avaient réduit Socrate à n'être qu'un dialecticien, un moraliste et un sage; nous retrouvons un vrai, un grand métaphysicien, père de toutes les écoles si métaphysiques qui ont rempli la seconde et même la troisième période de la philosophie grecque.

Le sujet a tenté la curiosité d'un grand nombre de concurrents. Huit mémoires ont répondu à votre appel; plusieurs sont des travaux considérables qui ne craindraient pas l'épreuve de la publicité; le meilleur de tous, d'un mérite vraiment rare, nous semble destiné à prendre rang parmi les livres les plus remarquables publiés, depuis trente ans, sur l'histoire de la philosophie ancienne.

Quand nous parlons de huit mémoires, à vrai dire, nous exagérons un peu les richesses du concours. On ne peut guère donner ce nom à des compositions d'une lecture plus ou moins intéressante, comme les numéros :

4 Épigraphe : « Le Bien. »
1 Épigraphe : *Nosce te ipsum.*
6 Épigraphe : *Rem tibi Socraticæ poterunt ostendere chartæ.* (HORACE.)

La première de ces compositions, réduite à 22 pages, n'a rien de sérieux ni d'agréable; la deuxième, plus développée et mieux écrite, effleure à peine les questions du programme, et ne témoigne pas toujours, d'ailleurs, d'une parfaite justesse de pensée; la troisième, aussi superficielle et plus pénible à lire que les précédentes, mais un peu plus judicieuse peut-être, renferme quelques aperçus ingénieux, Sans vouloir décourager aucune tentative par une sévérité trop grande, la section de philosophie croit devoir avertir que de pareilles compositions, aussi courtes que légères, sans érudition, sans analyse, sans critique, n'offrent pas le caractère d'études vraiment académiques, quels qu'en puissent être d'ailleurs l'intérêt, l'agrément, le sentiment enthousiaste pour un philosophe qu'on ne peut mieux célébrer ici qu'en le faisant connaître à fond.

Le mémoire n° 7, qui a pour épigraphe :

Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas,

est encore une étude *insuffisante;* mais enfin c'est déjà une étude, où toutes les questions du programme sont traitées

d'une façon sérieuse, sinon profonde. L'auteur paraît au courant de tout ce qui a été publié d'important sur le sujet; mais il ne l'a point étudié par lui-même et dans les sources. Aussi, quoique son esprit ne manque ni de force ni de justesse, il n'arrive point à bien exposer et à bien expliquer les choses, faute d'en avoir puisé dans les textes la connaissance intime et précise. Sur toutes les questions du programme : l'état de la philosophie anté-socratique, les maîtres de Socrate, la sophistique et la révolution socratique, la méthode du maître, sa logique, sa psychologie, sa morale, sa doctrine de l'amour, le mémoire est faible et très-incomplet; il confond l'amour platonique avec l'amour socratique; il traite le *Banquet* comme un de ces dialogues qui témoignent particulièrement de la pensée du maître, sans en donner la moindre preuve. Sur un point essentiel, la méthode de définition, où Socrate se montre déjà métaphysicien, il oublie de citer les passages décisifs de la *Métaphysique d'Aristote ;* enfin, il fait de la doctrine morale de Socrate une sorte d'*utilitarisme* (le mot y est), sans paraître se douter que les mots de bien et d'utile n'expriment point la même opposition dans la langue de la philosophie ancienne que dans celle de la philosophie moderne. La conclusion, où l'auteur fait preuve d'un certain sens critique en défendant Anaxagore et les philosophes physiciens contre l'anathème de Socrate, est, du reste, superficielle, comme son exposition. Rentrer en soi-même et faire son examen de conscience; vivre comme on pense, quand on pense sérieusement: voilà tout ce qu'il recueille de la tradition socratique qui a été le point de départ de cette grande philosophie connue dans l'ordre de la spéculation et dans l'ordre de la pratique, sous

le nom de spiritualisme. Enfin, pour dire un mot de la manière d'écrire de l'auteur, la lecture de son mémoire est assez pénible : le langage en est incorrect, parfois barbare. Les formules de la philosophie allemande y sont appliquées aux idées de la philosophie grecque. On y trouve beaucoup de phrases comme celles-ci : « Le nombre et la mesure n'ont à se *préoccuper* de la matière qu'en tant que celle-ci occupe une place. » « Le *subjectivisme* de Socrate est beaucoup plus équilibré. Il ne songe point à *statuer* un antagonisme irréductible entre le monde objectif et le monde subjectif. » C'est au point qu'on serait tenté d'attribuer une telle manière de dire à une origine étrangère.

MÉMOIRE N° 5.

ÉPIGRAPHE : Ὁδὸν ἔχει, *aperit viam.*
(ARISTOTE, τοπ. I, π. 6.)

Ici commence la série des mémoires vraiment dignes d'un concours académique par l'ampleur des proportions, l'abondance des textes cités, l'étendue et la précision des analyses, le développement des critiques et des conclusions. Ce mémoire de près de 300 pages est complet; il embrasse tout le programme, en insistant sur les points esssentiels ; il répond à toutes les questions d'une façon plus ou moins exacte. Outre qu'il puise aux meilleures sources et connaît les textes décisifs, on voit qu'il est au courant de toutes les études faites sur la philosophie ancienne. Si on le lit en oubliant que la question principale, dans ce sujet, est de chercher en Socrate le métaphysicien sous le dialecticien et le moraliste,

si surtout on n'a point encore lu le mémoire n° 8, on trouve que ce mémoire, sans rien contenir de fort ni de distingué, forme un tout assez satisfaisant, où ne manque ni l'érudition, ni l'analyse, ni même une certaine critique. Que manque-t-il donc? précisément la faculté nécessaire pour résoudre un pareil problème, la sagacité et la pénétration. L'auteur, qui connaît les textes, n'en sait point dégager tout ce qu'ils contiennent. Il les cite à propos; mais il ne les fait point parler, dans un sujet où il est nécessaire de joindre à chaque moment l'interprétation à la citation. Il est si loin d'*accoucher* Socrate, comme le fera avec tant de bonheur le n° 8, qu'il ne voit pas même le plus souvent la portée manifeste des textes, et qu'il en laisse passer sans les noter les traits décisifs et les formules fécondes. Aussi, quand on l'a lu, se trouve-t-on à peu près instruit de tout ce qui a été dit sur ces matières, sans rien savoir de net et de certain sur le sujet même du concours, Socrate métaphysicien. On voit bien ce qu'a fait, ce qu'a dit, ce qu'a pensé Socrate sur un grand nombre de points qui ne font pas question : on ne voit pas ce qu'il a pensé, et encore moins ce qu'il a fait penser à ses disciples sur la métaphysique.

Il semble que l'auteur n'ait vu dans le sujet proposé par vous qu'une étude à faire sur Socrate; tant la vraie pensée du sujet est absente des analyses, des critiques et des conclusions du mémoire. Ce n'est pourtant pas qu'il soit tombé dans le défaut de certains historiens qui réduisent Socrate aux proportions des *Mémorables* de Xénophon. Car c'est plutôt Platon que Xénophon qu'il prend pour base de ses analyses. Mais l'un ne l'éclaire guère plus que l'autre sur les hautes et profondes pensées du maître. Ainsi ni son tableau

des écoles philosophiques avant Socrate, littéralement exact, mais peu instructif, en ce qui touche à la question essentielle des antécédents de la philosophie socratique, ni son appréciation de la révolution socratique, dont la portée métaphysique lui échappe, ni son analyse de la dialectique de Socrate, très-bien faite d'ailleurs sur les textes, mais sans préoccupation aucune de la vérité qu'il s'agissait d'en dégager, ni son exposé assez complet de la morale socratique, où il n'essaye pas d'expliquer comment Socrate entend la conciliation de l'honnête et de l'utile, ni son analyse de la théorie de l'amour où il introduit un peu légèrement les sentiments peu authentiques de tendresse de Socrate pour sa famille, ni son esquisse de la théodicée, dont il ne montre pas l'origine toute psychologique, ni aucune des études solides et bonnes en elles-mêmes qui font la substance du mémoire, n'est conduite de manière à préparer la solution du vrai problème. Si donc on ne peut guère signaler dans ce travail de lacune partielle, sauf quant à la psychologie de Socrate dont il n'est pas fait mention, l'insuffisance en est manifeste, en ce qui concerne la pensée générale du sujet. Les parties mêmes où il a le mieux réussi, en fait d'études d'érudition, comme le chapitre sur les sophistes, le chapitre sur le procès de Socrate, surtout le chapitre sur le démon de Socrate, où il a montré une certaine sagacité de critique, bien qu'il prenne, à tort selon nous, au sens propre, la voix de ce génie tout intérieur, sont toutes d'un caractère plutôt historique que philosophique, et ont, par conséquent, moins de rapport avec la question capitale que les autres parties du mémoire.

A une pareille analyse, il n'y avait qu'une conclusion : un Socrate chez lequel le métaphysicien s'efface presque en-

tièrement devant le dialecticien et le moraliste. Non-seulement l'auteur n'a pas résolu le problème dans le sens juste, mais il ne paraît même pas avoir compris qu'il y avait un problème à résoudre, tout au moins par la négative, si l'affirmative lui semblait trop douteuse. Cette manière de traiter le sujet paraît conforme, du reste, à la tournure d'esprit de l'auteur du mémoire n° 5, lequel, si nous ne nous trompons, répugne à l'effort, préfère les tâches faciles, est plus fait pour exposer avec exactitude et clarté ce qui est acquis à la science que pour sonder les véritables problèmes par une investigation vigoureuse, fine et pénétrante. Et si nous ajoutons qu'il en est de sa manière de dire comme de sa manière de penser, et qu'il ne montre pas plus d'effort, de nerf, d'accent dans l'une que dans l'autre, nous aurons donné une idée assez complète d'un travail estimable à beaucoup d'égards, mais où manquent les qualités vraiment distinguées de la pensée et du style.

MÉMOIRE n° 3.

ÉPIGRAPHE : « La psychologie est le point de départ « nécessaire de toute saine philosophie; elle seule « introduit légitimement dans le sanctuaire de la « métaphysique. »
(M. COUSIN, *Hist. générale de la philosophie*, 7e édit., p. 6.)

Ce mémoire, qui a près de 400 pages, a d'autres qualités et d'autres défauts que le mémoire précédent. S'il a une érudition très-variée, plus étendue même que le n° 5, il n'en use pas aussi discrètement. Sur chacune des questions du programme, ses analyses sont moins complètes, ses

citations moins précises et moins concluantes. Il n'a pas de mesure dans sa manière de traiter les questions, tantôt écourtant, tantôt allongeant les développements, selon son goût, nous dirions presque selon son humeur, se laissant aller à citer saint Augustin, Bossuet, Descartes, Leibnitz, quand il n'a pas interrogé suffisamment Xénophon, Platon, Aristote sur les problèmes les plus difficiles et les plus délicats du sujet. C'est ainsi, par exemple, qu'au lieu de s'en tenir à l'analyse et à l'interprétation des textes grecs, il s'engage, à propos du *Phédon*, dans une longue discussion sur l'optimisme, où figurent Leibnitz et Bossuet. C'est encore ainsi qu'à propos du γνῶθι σεαυτόν, il parle de méthode psychologique, dans le sens tout moderne du mot, et fait intervenir saint Augustin et Bacon. Chez lui, le sens critique fait défaut, devant la forte préoccupation des principes, des croyances, ou même des sympathies *à priori*. Sa confiance dans la doctrine socratique est sans bornes. Il n'y voit jamais rien de faible ni d'exclusif. Il va jusqu'à dire, par exemple, à propos du dédain reproché à Socrate pour les spéculations de l'ordre purement physique : « Socrate aurait été le premier à saluer avec reconnaissance une exposition du *Système du monde*. » Or, à part la différence de science, de méthode et de génie, Laplace n'essayait-il pas de faire ce que Socrate reprochait tant aux physiciens et aux mathématiciens de son temps, c'est-à-dire d'expliquer toutes choses, sans faire intervenir la Cause par excellence? Il cite de nombreux passages de *la République*, sans se demander s'il a le droit d'y voir la pensée même de Socrate.

Le sens historique ne lui manque pas moins que le sens critique. Il faut voir comment il traite les écoles anté-socra-

tiques, mêlant partout à une analyse peu exacte une critique déclamatoire. Il ne comprend pas mieux les Éléates que les Ioniens, et les confond tous dans un même anathème. « Est-il bien nécessaire, dit-il, de faire observer que le panthéisme sort aussi naturellement de cette doctrine que la feuille du bourgeon qui la renferme (1)? » Les rapprochements les moins fondés lui viennent naturellement à l'esprit. « Faut-il croire davantage que l'idéalisme, avec ses affirmations sans preuves et ses négations violentes, répugne au scepticisme ou qu'il en soit la condamnation naturelle?... Dangereuse et redoutable illusion... Voyez la tentative de Berkeley, p. 36. » Qui se serait attendu à voir Berkeley figurer à côté de Parménide? Mais c'est surtout dans les conclusions qu'il ne ménage pas les paroles sévères aux doctrines contraires à la sienne. « Je ne sais en vérité si je m'abuse, dit-il; mais je suis bien tenté de comparer la philosophie des écoles opposées dont j'ai parlé aux philosophes qui florissaient dans la première période de la philosophie grecque; je me surprends malgré moi à les considérer comme les descendants des philosophes ioniens et des philosophes d'Élée qui se disputaient le terrain en Grèce avant Socrate. Je ne voudrais pas pousser plus loin un rapprochement que je n'indique qu'avec une défiance extrême, et que tant de circonstances peuvent rendre à la fois injuste et inexact : mais ne pourrait-on pas encore comparer dans une certaine mesure le rôle actuel de l'école critique qui compte aussi parmi nous ses représentants ardents et vagues, et qui ne sait et ne veut

(1) Page 23.

conclure, au rôle principal que la sophistique a joué en Grèce contre les doctrines opposées de Parménide et d'Héraclite (1)? »

Si le mémoire n° 3 n'a pas les mérites modestes et un peu négatifs du mémoire n° 5, c'est-à-dire un esprit exact, sans pénétration dans l'analyse, judicieux et modéré sans portée dans la critique, il montre en revanche et à un degré assez élevé ce qui manque le plus au précédent, à savoir : la préoccupation constante du véritable problème, Socrate métaphysicien, une certaine puissance de développement, le mouvement dans l'exposition, la force dans l'expression. On y sent partout une pensée inquiète pour la doctrine qui lui est chère, une âme qui fait de cette doctrine sa foi véritable. L'ardent spiritualisme de l'auteur supplée, en quelque sorte, dans ce mémoire, à la sagacité d'analyse et de critique qui lui fait défaut, en tenant son esprit toujours en éveil sur les points essentiels du sujet, en le rendant attentif au côté métaphysique de la philosophie socratique : ce qui est le point capital, tout à fait négligé par le mémoire n° 5. Cette préoccupation qui remplit le travail de l'auteur, ce sentiment qui l'anime d'un bout à l'autre, communiquent à l'œuvre entière un intérêt particulier, et même tout personnel. Comme dit Pascal, on y cherche un auteur, et on trouve un homme. Si l'esprit de l'auteur n'a pas les qualités qui font l'investigateur habile, le critique profond que nous révélera le n° 8, s'il sait peu, comme lui, interroger les textes pour en tirer tout ce qu'ils contiennent implicitement, si enfin il ne par-

(1) Page 388.

vient pas à démontrer sa thèse par l'analyse et l'interprétation savante des textes, il faut reconnaître qu'il en sent, qu'il en devine quelque chose, à l'aide de la pensée fixe qui le possède.

C'est ce qui fait qu'autant la lecture du n° 5 est monotone, autant celle du n° 3 est attachante, malgré ses perpétuelles digressions et ses tirades un peu déclamatoires. Après une œuvre terne et froide, sans style et sans accent, on sent qu'on entre dans une œuvre vivante, personnelle, qui a du nerf et de la couleur. C'est là le vrai, le principal, sinon le seul mérite, d'un mémoire où l'on retrouve bien plus les sentiments d'une âme profondément spiritualiste que les pensées d'un esprit vraiment libre, où la flamme est plus sensible que la lumière, où même il est permis de reconnaître un accent de spiritualisme plutôt chrétien que philosophique dans les paroles suivantes : « La vertu n'est pas pour Socrate une vaine fleur de gloire humaine, mais véritablement cette étincelle divine, cette émanation de la loi éternelle dont nous parle, dans un si magnifique langage, la théodicée chrétienne. » Il y aurait dans ce mémoire un assez grand nombre de pages à citer pour l'élévation de la pensée et la force du style. Nous devons nous borner à un seul exemple tiré de la conclusion : « Il faut que l'homme en revienne à se connaître lui-même, car le tort de cette philosophie de la nature qui tend à s'imposer à nous consiste surtout à méconnaître la nature humaine. Voilà la source de ses prétentions excessives et le principe des ambitions déplacées de la physiologie. La physiologie a beau faire, jamais elle ne pénétrera jusqu'à l'âme de l'homme, et l'on peut dire à la lettre que, plus elle se flatte d'en approcher, plus l'âme se

rit de ses vaines tentatives en se renfermant impénétrable au plus profond de son sanctuaire. Que voulez-vous ? Les plus vigoureux efforts ne peuvent réussir à changer la nature des choses, et ce n'est pas pour la satisfaction d'une école ou la plus grande harmonie d'un système préconçu que l'âme va changer son essence et se métamorphoser tout à coup en une partie de l'univers, observable au physicien et prête à s'offrir à ses expériences. Platon avait raison de prêter des ailes à l'âme, en ce sens qu'elle ne cessera jamais de planer au-dessus du monde des phénomènes et des réalités sensibles dont elle peut seule pénétrer et comprendre les lois, et qu'elle peut défier dans son vol invisible toutes les témérités. » Ce n'est pas tout à fait là, si l'on veut, le langage de la critique. Mais on chercherait vainement dans le précédent mémoire quelque passage qui puisse fournir matière à citation, comme celui que nous venons de reproduire. Voilà surtout ce qui a décidé la section de philosophie à préférer le n° 3 au n° 5, et à vous proposer une seconde mention pour cette intéressante composition.

MÉMOIRE n° 2.

ÉPIGRAPHE : Ἡμᾶς δ'ὁρᾷς αὐτουργούς τινας φιλοσοφίας ὄντας.
(XÉNOPH., *Conviv.*, ch. I, § 5.)

Avec les mémoires n° 2 et n° 8, nous arrivons à des ouvrages d'un mérite vraiment supérieur, soit par la variété et la richesse de l'érudition, soit par la sagacité de l'analyse et l'originalité de la critique. L'auteur du mémoire n° 2, qui a plus de 600 pages, n'a pas suivi l'ordre du programme tracé par votre section, tout en traitant toutes les questions qui y

sont comprises. Il a divisé son travail en deux grandes parties égales en étendue : l'une contenant la biographie de Socrate ; l'autre comprenant l'analyse et la critique de la doctrine avec une conclusion. La section de philosophie a toujours laissé aux candidats la plus entière liberté, quant au plan de composition à suivre ; la seule chose à laquelle elle tienne absolument, c'est qu'aucune des questions qu'elle propose dans son programme ne reste sans réponse. Or l'auteur a rempli cette condition. Si donc nous croyons devoir faire remarquer le changement, c'est qu'en substituant un programme de son choix au programme de la section, l'auteur nous a semblé un peu perdre de vue le problème proposé par vous : Socrate métaphysicien. On voit en effet dans toute la suite du mémoire que l'auteur n'a qu'une médiocre confiance dans ce sujet, que le métaphysicien ne lui apparaît guère, qu'au fond il ne retrouve dans la philosophie étudiée par lui qu'une dialectique et une morale. Voilà pourquoi l'auteur, comprenant le sujet un peu autrement que votre section, a renversé les proportions du programme, a fait de l'accessoire le principal et du principal l'accessoire, consacrant toute la première partie de son mémoire à la biographie de Socrate, comprenant tout le reste, c'est-à-dire l'exposé de toute la doctrine et la conclusion, dans la seconde partie. De cette manière de concevoir et de traiter le sujet est résulté un ouvrage à la fois exubérant et incomplet, où la biographie de Socrate reçoit un développement hors de proportion avec les parties essentielles.

Cette biographie considérée à part du sujet total est une œuvre achevée, aussi intéressante qu'étendue, dont le tissu, composé d'ailleurs avec talent, est fait de l'érudition la plus

sûre et la mieux choisie. C'est un livre complet sur la matière, lequel suffirait à lui seul pour donner un prix tout particulier à un travail qui n'a peut-être pas son égal dans notre collection des biographies philosophiques, ni pour la variété et l'abondance, ni pour l'emploi judicieux des textes, ni pour l'intérêt de la composition et le charme du style. Les particularités de la vie de Socrate, tous les traits de cette grande et originale personnalité, sont reproduits avec une parfaite exactitude et sous des couleurs vivantes. Nul biographe n'a mieux compris et mieux expliqué le rôle historique de Socrate, sa guerre aux sophistes, son démon familier, les causes diverses de son procès et de sa mort ; nul n'a mieux réduit à néant les calomnies répandues par des écrivains sans autorité contre son caractère et ses mœurs, et dissipé les nuages qui pouvaient obscurcir cette pure et sublime figure devant des regards superficiels. On peut voir avec quel bon sens et quelle sûreté de critique l'auteur ramène M. Grote à la juste appréciation de la sophistique, pour laquelle l'historien anglais a été si indulgent, parfois même sympathique. Il faut lire surtout les pages émues de cette biographie où l'auteur, s'inspirant du Phédon, raconte les derniers moments de Socrate. Ne pouvant citer tout ce morceau, dont la manière simple et unie d'ailleurs ne permet guère d'en rien détacher, nous nous bornerons à reproduire une page où il démêle avec un discernement parfait le vrai caractère de l'accusation sous laquelle Socrate a succombé : « La passion politique n'a été, quoi qu'en dise Fréret, ni l'unique ni le principal ressort de la poursuite : il est bien vrai qu'Anytus était un démocrate, que Socrate avait un penchant avoué pour le gouvernement aristocratique, qu'on lui reproche

d'avoir inspiré à Alcibiade et à Critias leur odieuse politique, d'avoir critiqué le gouvernement populaire, le mode d'élection par le sort, d'avoir conseillé de traiter les classes inférieures d'une manière dédaigneuse et sévère. Mais cependant ces griefs ne font point partie de l'accusation, et n'occupent, dans le portrait que nous a laissé Aristophane, qu'une place relativement petite. Je crois donc que Socrate a succombé à un sentiment de terreur aveugle qui s'était emparé d'un grand nombre d'esprits, de ceux qui se croient ou se disent conservateurs, et qui voyaient attaquer avec une persévérance, une habileté, une force, une modération invincibles, ces principes de religion, de politique, de morale sur lesquels, pensaient-ils, reposaient l'intérêt de l'État, et aussi le leur. Il me semble que, sous les traits chargés que la licence de la comédie explique, le portrait qu'Aristophane nous trace de Socrate est celui que devait s'en faire la majorité de l'opinion, ou du moins de ceux qui pouvaient, dans l'opinion publique, toujours vague, créer une majorité factice ou réelle. Or l'idée qu'Aristophane nous donne de Socrate est claire et précise : c'est un sophiste dont le scepticisme universel ébranle la religion, la famille et l'État. On l'accuse donc de ruiner tout l'édifice social. »

La seconde moitié du mémoire n° 2 est fort inférieure à la première, bien qu'elle soit la plus importante par le sujet. C'est là, en effet, que la question de doctrine, Socrate métaphysicien, doit être décidée. Ce n'est pas que l'auteur ne montre ici, comme partout, une parfaite connaissance des sources et une science exacte des textes. Ses analyses sont complètes, ses citations bien choisies. Mais, soit qu'il ne possède point à un degré suffisant cette sagacité pénétrante

qui excelle à dégager des textes ce qui n'est pas visible à tous les regards, soit plutôt qu'il n'ait pas bien compris toute la portée du mot *métaphysicien* appliqué à Socrate, il est certain qu'il n'a pas vu dans les divers témoignages de Platon, d'Aristote, de Xénophon lui-même, tout ce qui pouvait justifier ce titre, dans sa plus haute signification. Dès le début s'annonce la méthode de l'auteur. Entre les deux sources principales d'information, en ce qui concerne la philosophie de Socrate, Xénophon et Platon, c'est à Xénophon qu'il s'attache de préférence, montrant, dans tout le cours de son exposition, une réserve à l'endroit de Platon qu'il pousse souvent jusqu'à une défiance systématique. Toujours plus occupé de traiter en elles-mêmes les diverses questions du programme que de les rattacher au problème qui domine tout le sujet, il trace une esquisse de la philosophie avant Socrate un peu vague, pas toujours claire ni même très-exacte au fond, surtout en ce qui concerne l'école d'Élée dont la métaphysique abstraite paraît lui avoir échappé. Ce résumé, d'ailleurs, n'est pas en rapport assez direct avec le sujet, en ce qu'il n'est pas fait de manière à préparer à l'intelligence de la réforme socratique, comme le demandait le programme. On peut en dire autant du tableau, fort intéressant du reste, mais peu utile au sujet, qu'il trace des arts, des lettres et de la civilisation grecque, au temps où vécut Socrate. Si l'auteur eût été plus préoccupé de la question dominante, il n'eût trouvé ni le loisir ni la liberté de se livrer à un pareil hors-d'œuvre fait pour une étude historique plutôt que pour une étude philosophique.

Le meilleur chapitre de cette seconde partie est peut-être celui qui est consacré à la sophistique. L'auteur, qui a bien

étudié les textes, rend justice à Protagoras et à Prodicus, ces vrais disciples des grands philosophes de l'époque précédente, qu'il distingue des autres sophistes, professeurs mercenaires de dialectique et d'éloquence, sans autre ambition que celle de vivre de leur art et d'apprendre aux autres à s'en servir pour le succès d'une profession quelconque. Il leur restitue leur caractère de penseurs sérieux, quelque erronée que soit leur doctrine. On voit qu'il a profité des travaux de la critique contemporaine, particulièrement des études de M. Grote, sans suivre le savant anglais dans toutes ses explications par trop favorables de la sophistique. Notre auteur, au contraire, avec Platon, Xénophon et Aristote lui-même, a un vif sentiment de la mission anti-sophistique de Socrate, et son admiration s'élève jusqu'à un enthousiasme qui le rend éloquent dans sa manière de le célébrer. De même, sur la religion de Socrate, l'auteur a compris comment le philosophe n'accepte les croyances et les institutions religieuses de son temps que sous la réserve de sa conscience et de sa raison, voyant, jugeant, épurant tout à la lumière de ses propres idées morales.

Malheureusement l'intelligence philosophique de l'auteur, en ce qui touche aux questions de doctrine, n'égale pas son intelligence historique, appliquée à la vie, à la personne et au rôle de Socrate. Ainsi, son analyse de la méthode socratique nous a paru pleine d'anachronismes. Il fait de Socrate tantôt un Descartes professant la souveraineté de la raison individuelle, tantôt même une espèce de Kant fondant une théorie plus ou moins savante de l'entendement. Si Socrate a créé une grande doctrine morale, ce que l'auteur n'a pas assez fait ressortir, s'il a créé même une grande doctrine métaphysique, ce que l'auteur soupçonne à peine, on ne voit pas qu'il soit

beaucoup plus psychologue ou critique, dans le sens moderne du mot, qu'il n'est physicien ou naturaliste. Et la méprise ici est d'autant plus sensible que l'auteur semble la faire ressortir encore par le peu de mesure de l'expression. On s'étonne de trouver dans un ouvrage écrit avec simplicité et presque toujours avec goût des phrases comme celle-ci : « Socrate est le génie, le dieu même de la critique. » Pour être juste, il faut dire que ces exagérations sont fort rares, qu'en général la critique de l'auteur est aussi judicieuse que son exposition est exacte. Toutes ses appréciations et ses interprétations sont appuyées sur des textes. Quand ces textes ne cachent rien de profond, et qu'il n'y a pas de véritable problème à résoudre, l'auteur, qui joint un esprit juste à une solide érudition, explique la doctrine d'une façon satisfaisante. C'est ainsi qu'il a fort bien parlé, quoique un peu longuement, de l'ironie socratique, tandis qu'il ne paraît pas avoir compris toute la portée de la dialectique. Il est évident que son sens des choses, plus littéraire que philosophique, lui fait mieux voir les finesses de la première que les profondeurs de la seconde. Le passage suivant donnera une idée de la manière de l'écrivain : » Sous l'apparence d'une modestie qui se montre, d'une humilité qui s'affiche, l'ironie est l'expression du sentiment vif et profond d'une supériorité réelle : dans le demi-jour et sous le demi-mot où elle se place, elle fait éclater, dans une nuance indéfinissable et que tout le monde saisit, le dédain et le mépris. Je pense ne pas faire tort à Socrate en disant que ce sont là ses sentiments véritables à l'endroit des sophistes ; ses flatteries ne sont qu'un jeu, son mépris est sérieux et profond. Plus faible qu'eux dans l'opinion séduite, il prend cette arme, de tout temps l'arme du faible contre l'insulte du fort... Socrate

n'arrache pas durement et grossièrement le masque de ses adversaires ; il le soulève doucement, avec un respect insolent, et sous les dehors menteurs du savoir il nous laisse voir à nu la plus honteuse ignorance, l'ignorance de soi-même. »

Nous avons dit que le regard de l'auteur, en voyant toujours clairement ce qui est à la surface des textes, ne pénètre pas parfois jusqu'au fond. Sur la morale de Socrate pas plus que sur la dialectique, il n'a bien vu toute la pensée du maître, telle qu'elle se révèle à un regard plus perçant dans les textes de Platon, d'Aristote, et même de Xénophon cités par lui. Il ne comprend dans toute leur portée ni la théorie de la volonté, ni la théorie de la vertu, ni la théorie de l'identité du bien et de l'utile. Il a certainement raison dans sa critique d'une morale qui méconnaît le libre arbitre et le jeu des passions au point de réduire la vertu à la science pure. Quoi qu'en ait dit Socrate et son grand disciple Platon, le *video meliora proboque, deteriora sequor*, sera toujours l'expression d'un fait éclatant de conscience. Mais la doctrine socratique et platonicienne a un profond côté de vérité qu'il fallait mettre en relief, et qui n'échappera point à l'auteur du mémoire n° 8 : c'est que la contingence qui paraît le caractère du libre arbitre diminue à mesure que la vertu humaine augmente en perfection, et que dans la vertu parfaite, c'est-à-dire divine, elle fait place à une sorte de nécessité morale où le libre arbitre disparaît, pour faire place à une liberté supérieure. De même, en se tenant à la surface des textes de Xénophon et de Platon sur la définition du bien, l'auteur en a tiré cette conclusion critique que Socrate n'a pas connu le bien absolu, ne comprenant pas que Socrate, comme Xénophon, Platon et Aristote lui-même, n'a vu dans l'utile qu'un

bien relatif, c'est-à-dire un degré inférieur du bien en soi, objet suprême de la sagesse et de l'amour. « Socrate, dit-il, n'a pas donné à la loi morale sa véritable nature : confondant l'idée du bien avec celle de l'utile, il ne peut plus reconnaître à la première une valeur absolue et universelle. Au lieu de reconnaître que tout ce qui est bien en soi enferme l'obligation et constitue un devoir, il ne voit dans le bien que quelque chose de relatif à l'homme. » La morale de Socrate est tout autre que ne la montre cette analyse incomplète. On le verra bien dans l'analyse supérieure de l'auteur du mémoire n° 8.

La conclusion offre les mêmes qualités et les mêmes défauts que l'exposition. L'auteur ne fait qu'y résumer avec une sobriété qui pourra paraître excessive les principaux résultats de son analyse et de sa critique. Il juge Socrate comme un moraliste qui réduit toute spéculation à la morale, et comme un psychologue qui restreint à la conscience le domaine de la science, par conséquent excluant la métaphysique aussi bien que la physique. Sur cette manière d'entendre la science et la philosophie, l'auteur ne fait qu'une seule réserve en faveur des recherches physiques et naturelles pour lesquelles il trouve que Socrate professe une trop grande indifférence. Quant à la métaphysique proprement dite, n'en ayant guère lui-même le sens et le goût, il ne regrette point cette lacune dans la doctrine socratique, et incline à penser, au contraire, que Socrate n'en a été que plus parfait philosophe pour avoir évité l'écueil où son grand disciple s'est égaré. Erreur capitale de l'auteur, qui n'a pas vu que Socrate trouve dans la conscience la seule véritable explication, l'explication métaphysique des phénomènes et des

lois de la nature, qu'il ne circonscrit pas à la seule science de l'homme toute science véritable, mais qu'il fait de la psychologie la clef de toutes les explications, la vraie lumière de toutes les sciences cosmologiques. Socrate, on ne saurait trop le redire, n'a pas réduit la philosophie à la psychologie; il a fait de celle-ci non-seulement le point de départ, mais aussi le principe de toutes les théories de celle-là, quel qu'en soit l'objet, l'homme ou la nature. C'est ce point de vue qui caractérise éminemment la métaphysique de Socrate, et c'est sur ce terrain que l'auteur aurait dû porter la discussion, dans la conclusion qui termine son fort estimable et même, à certains égards, remarquable mémoire. En somme, l'impression de votre section est tellement favorable à ce travail, qu'elle n'hésite pas à le proposer pour la première mention honorable, à une très-grande distance de la mention accordée au mémoire n° 3.

MÉMOIRE N° 8.

ÉPIGRAPHE : Ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη, τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι.
(XÉNOPH., *Mémor.*, IV, V.)

Τὸ γὰρ ἐγγυτέρω τοῦ θείου, ἐγγυτέρω τοῦ κρατίστου.
(*Ibid.*)

L'auteur de ce mémoire a trop bien compris la pensée du programme de votre section pour ne pas le suivre, non-seulement dans toutes ses parties, mais encore dans l'ordre de ces parties elles-mêmes, tel que le programme l'avait tracé. Sobre sur la biographie de Socrate et sur tous les in-

cidents historiques qui se rattachent plus ou moins directement au sujet, l'auteur a surtout cherché, surtout vu en Socrate le métaphysicien sous le dialecticien, le moraliste et le théologien, subordonnant toutes les questions du programme à ce problème capital. Logique, psychologie, morale, théodicée, religion, esthétique, il parcourt toutes les parties de la doctrine de Socrate pour dégager et produire au jour la pensée métaphysique qui en fait, à son sens, l'esprit et l'âme tout à la fois. Avant d'avoir lu ce vaste travail de près de 1,400 pages, on est tenté de se demander comment il a pu fournir une telle carrière avec un philosophe qui n'a pas laissé une seule ligne, sans agrandir ou enrichir son œuvre par des digressions et des développements plus ou moins étrangers au sujet. Quand on l'a lu tout entier, l'étonnement cesse, et on comprend qu'un esprit de cette trempe ait fécondé un pareil sujet de façon à en tirer une composition très-sévère, très-bien ordonnée jusque dans ses plus amples développements, puisque toutes les parties qu'elle contient concourent également à la solution du problème qu'il s'est posé. Ce grand mémoire est la démonstration d'une vérité unique qui se retrouve partout, sous toutes les analyses et sous toutes les critiques de l'auteur, sans qu'il tombe pour cela dans les répétitions qui sont l'écueil d'une pareille méthode. Il avoue lui-même, au début de son œuvre, qu'il n'a pas vu d'abord comment il pourrait trouver ce que le programme de l'Académie lui prescrivait de chercher avant tout, un Socrate métaphysicien. Ce n'est qu'à mesure qu'il avance dans l'analyse et l'explication des textes qu'il découvre ce qui lui avait échappé jusque-là, et ce qui échappera toujours à une analyse moins sagace, à une critique moins pé-

nétrante, à une préoccupation moins ardente du problème que la sienne.

Son entreprise s'annonce tout d'abord dans la méthode qu'il compte appliquer à ce délicat et difficile sujet, méthode large et hardie dont il nous livre le secret par un mot : *accoucher* Socrate. C'est la *maïeutique* du maître appliquée à sa propre doctrine. On ne peut se faire une juste idée de cette méthode qu'en la voyant expliquée par l'auteur lui-même. Le début en est parfaitement sage : c'est de Xénophon qu'il fera la base de ses analyses de la doctrine socratique; mais c'est Platon qu'il prendra pour guide et pour flambeau dans l'interprétation des textes qui leur sont communs ; quant au sens littéral, Aristote interviendra comme arbitre entre les textes obscurs et contradictoires des deux premiers, chaque fois qu'il a bien voulu dire son mot sur la question en litige.

Le passage suivant va montrer comment l'auteur entend pratiquer sa méthode : « Le vrai Socrate, le Socrate complet, celui dont l'influence est toujours vivante, et dont la mort fut un triomphe, non une défaite, est le Socrate de Platon. Celui de Xénophon est vrai aussi, mais seulement à moitié. Celui-là, on ne l'aurait pas mis à mort. Sans doute, dans tous les chefs-d'œuvre de Platon, il y a autre chose que Socrate, il y a Pythagore et Parménide, et surtout il y a Platon lui-même. Mais aussi, Socrate y est tout entier, sinon tel qu'il a été toujours, du moins tel qu'il eût voulu être, tel qu'il s'est efforcé d'être. Et on ne s'efforce d'être explicitement que ce qu'on est déjà implicitement. Encore une fois, on trouve dans Platon, sinon le Socrate absolument *réel*, du moins le Socrate *vrai*, dont l'autre n'est que la réalisation vivante. Pour emprunter à

Platon son propre langage, je dirai qu'il a su admirablement nous faire contempler l'idée de Socrate.

« Après tout, c'est l'idée qui importe à la philosophie. Pour bien comprendre les *doctrines* de Socrate, il faut donc, comme Platon, les réduire en *systèmes*. Ce qu'il a simplement senti, il faut le penser ; ce qu'il a pensé vaguement, il faut le repenser d'une manière précise.... Jetez sur cette métaphysique nécessairement abstraite la variété des événements de chaque jour et des mille accidents de la vie concrète ; recouvrez cette trame de tous les fils entre-croisés d'une pensée individuelle qui se développe dans le temps et dans l'espace ; et au lieu du Socrate abstrait, systématisé, vous aurez le Socrate vivant, et en apparence étranger à toute métaphysique. Mais l'historien de la philosophie n'est pas un biographe ; c'est un dialecticien. Il doit réunir à l'observation et à l'examen des textes la spéculation qui en découvre l'esprit et le vrai sens. C'est souvent même au moment où on semble le plus spéculer qu'on touche de plus près au réel ; Platon, qui semble créer un nouveau Socrate dans ses dialogues avec toute la hardiesse de son génie, est plus près du vrai Socrate que ce timide narrateur qui a écrit les *Mémorables*.

« En un mot, nous devons, dans ce travail, soumettre Socrate aux procédés de *maïeutique* qu'il employait lui-même ; nous devons l'accoucher. Nous voudrions qu'il pût s'écrier, en lisant ce livre : « Que de choses j'avais pensées sans les exprimer clairement ! Oui, ce sont bien là les fruits légitimes de mon intelligence ; ce sont là les vérités dont mon âme était grosse ! » T. I, p. 17.

La première impression de ces fortes et quelque peu téméraires paroles sur la section de philosophie a été, nous de-

vons le dire, un sentiment d'inquiétude. La force a son écueil comme la faiblesse. L'auteur du précédent mémoire s'était trompé en restant fort en deçà de la vérité. Celui-ci ne risquerait-il point de se tromper en se laissant entraîner au-delà par l'essor de sa pensée? N'y avait-il pas à craindre qu'un esprit de cette portée, armé d'une méthode qu'on pouvait juger aventureuse, sous l'expression hardie et même paradoxale que lui donnait l'auteur, ne nous fît un Socrate imaginaire avec cette prétention de nous montrer un Socrate idéal? Mais nous ne l'avons pas plutôt vu à l'œuvre, que nous avons compris à quel esprit nous avions à faire, non moins solide que hardi, non moins profond qu'élevé, non moins rigoureux et démonstratif dans ses analyses et ses critiques que décidé dans ses conclusions. Et à mesure que nous avancions dans cette œuvre si savamment élaborée, nous éprouvions une véritable satisfaction à reconnaître que l'auteur n'affirme rien qu'il ne prouve, qu'il n'imagine et ne devine rien, et que toutes ses thèses reposent sur une analyse exacte et une interprétation ingénieuse, mais toujours sûre des textes. C'est, ainsi qu'il le promet au début, toujours Xénophon qui lui sert de point de départ; c'est de Xénophon lui-même qu'il aime à dégager les hautes et profondes idées qu'il attribue à la philosophie de Socrate. Pour cela, il est vrai, il ne se borne point, comme l'auteur du n° 2, à citer les textes, sans les interpréter ni les expliquer; il les interroge, il les fait parler un peu comme Socrate faisait parler la conscience et la raison de ses auditeurs. Mais, en examinant ce travail avec l'attention la plus vigilante, la plus défiante même, pourrions-nous dire, nul de nous ne l'a trouvé en flagrant délit d'erreur ou même d'inexactitude. Si parfois

son interprétation semble dépasser la lettre, elle reste presque toujours dans l'esprit et dans le fond de la pensée socratique. Ce que l'auteur cherche et découvre dans les textes y est réellement contenu, bien qu'il faille une faculté d'analyse comme la sienne pour l'y retrouver. Socrate n'est plus simplement le maître de Xénophon, c'est-à-dire l'habile dialecticien et le moraliste consommé; c'est le vrai maître de Platon et même d'Aristote, le père véritable de cette doctrine spiritualiste que Platon et Aristote ont développée, chacun selon son génie propre. Car il faut ajouter à la louange de l'auteur que, s'il restitue à Socrate tout ce qui lui appartient, il n'enlève rien à l'originalité de ses grands disciples. En montrant comment les plus hautes théories de Platon ont leur racine dans la méthode et la doctrine socratiques, il ne manque jamais de faire voir en même temps où finit l'œuvre du maître, et où commence celle du disciple, dans cette élaboration commune de la grande métaphysique à laquelle le puissant disciple a attaché son nom.

Est-ce à dire que, même avec une science aussi exacte et une critique aussi forte, un tel esprit et une pareille méthode ne soient pas quelque peu sujets à des explications trop ingénieuses qui transforment plus ou moins la pensée de l'original? Le compte-rendu qui va suivre vous montrera combien il est difficile à un esprit aussi original de garder toujours la juste mesure, en cherchant constamment le côté nouveau et profond des choses, et comment on risque parfois, en accouchant les textes, d'en faire sortir de ces idées qui font penser au prétendu mot de Socrate sur l'infidélité de son disciple Platon.

L'auteur a divisé son mémoire en trois parties avec une

introduction : 1° logique et psychologie; 2° morale et théodicée; 3° histoire de Socrate et conclusion. L'introduction est déjà un savant et profond travail qui prépare parfaitement à l'intelligence de la philosophie socratique. L'auteur y traite les questions avec une supériorité qui est de bon augure pour le reste de l'ouvrage. L'esquisse des doctrines anté-socratiques y est tracée d'une tout autre main que dans les mémoires précédents. Sans s'arrêter aux détails, il va droit aux principes qu'il caractérise et définit d'une manière aussi sûre que précise, faisant ainsi connaître en quelques traits la physionomie générale de chaque école. Toutes les variétés de l'empirisme ionien et atomistique y sont ramenées à leurs formules radicales. Déjà un savant historien de la philosophie ancienne, Ritter, avait réduit les doctrines cosmologiques de ces écoles à deux points de vue : le mécanisme, qui explique tout être organisé par une simple agrégation d'éléments ; le dynamisme, qui explique toute organisation par le développement d'un germe primitif.

L'auteur a-t-il eu raison, en reconnaissant cette distinction féconde, de subsistuer à la formule de Ritter, qui paraissait consacrée, sa formule propre de la *génération* et de la *nutrition?* On peut en douter d'autant plus que ces deux mots expriment habituellement des ordres de phénomènes que l'histoire naturelle a toujours considérés comme de même nature, et tout-à-fait inséparables dans leur succession, tandis que mécanisme et dynamisme sont des termes qui répondent à des ordres de phénomènes essentiellement différents, et ne pouvant s'expliquer par les mêmes principes. Il ne pourrait faire rentrer l'école atomistique dans sa formule de la nutrition qu'en confondant le germe avec l'atome

ou molécule simple, et l'accroissement par assimilation avec l'accroissement par simple juxtaposition. Peut-être aussi pourrait-on trouver impropre le mot de panthéisme appliqué indistinctement à toutes les écoles anté-socratiques. Il ne suffit pas, pour justifier cette formule, de dire qu'aucune de ces écoles, sauf celle d'Anaxagore, n'a nettement distingué et surtout séparé la Nature de son principe. Si l'école ionienne peut s'y prêter, en raison de son vague naturalisme, il est manisfeste que l'école atomistique s'y refuse absolument. C'est une école d'athéisme pur, non de panthéisme. Nous n'aurions pas relevé ces inexactitudes dans un travail excellent, si nous n'y avions vu les premiers symptômes d'une tendance aux formules originales qui s'accusera par de nombreux exemples, dans tout le cours de ce vaste ouvrage.

Sur la sophistique, sur le vrai caractère de la réforme socratique, sur les maîtres de Socrate, il n'y a qu'à louer des études où la sagacité de l'auteur ne se trouve pas plus en défaut que sa connaissance des textes, où il juge les sophistes sans passion et sans complaisance, tenant compte à certains, comme Protagoras et Prodicus, de la valeur réelle de leur pensée et de leur science, à tous de ce que leur rôle de vulgarisateurs a pu avoir d'utile en même temps que de malfaisant, où il apprécie la révolution socratique comme l'avénement, non pas seulement d'une nouvelle méthode, mais encore et surtout d'une grande doctrine qui aura pour caractère propre de substituer des principes vraiment métaphysiques aux principes purement physiques des écoles antérieures, dans l'explication universelle des choses. C'est ce que l'auteur résume fortement dans la formule suivante :

« L'unité de la morale et de la métaphysique dans la notion pratique et spéculative tout ensemble de la cause finale. » Seulement, dans ce même chapitre, n'est-ce pas faire Socrate un peu trop subtil que de dire « que, pour lui, la pensée universelle est la mesure de tout ce qui est ? » Encore s'il se fût borné à dire la pensée divine, ainsi que l'a compris Platon, on pourrait croire alors qu'il n'y a pas bien loin de la pensée du disciple à celle du maître.

La logique est la première partie de la philosophie socratique où s'est déployée dans toute sa force la faculté d'analyse de l'auteur. On voit par cette profonde étude que la méthode de Socrate n'est pas une chose aussi simple qu'on serait tenté de le croire au premier abord. L'auteur en a parfaitement démêlé, décomposé, défini tous les procédés. Il en montre d'abord les deux parties bien distinctes sous les noms historiques d'*ironie* et de *maïeutique :* 1° Méthode réfutative, réduction à l'absurde, analyse proprement dite ; 2° méthode d'invention comprenant les trois procédés de la division, de l'induction, de la définition. On a plaisir à le suivre dans la discussion et l'explication des textes où il accouche véritablement Socrate, sans violence et sans trop d'effort, en se bornant à presser doucement les textes pour en faire sortir tout ce qu'ils contiennent réellement. Pendant qu'il est en train de faire cette opération où il excelle, ne se laisse-t-il pas déjà entraîner un peu au-delà de l'exacte vérité ? Il est difficile d'en juger, parce que l'auteur, aussi habile que hardi, entend souvent attribuer à Socrate le germe d'une doctrine plutôt que la doctrine elle-même passée à l'état de formule et de théorie. Pourtant on a quelque peine à le suivre dans des conclusions abstraites comme celles-ci :

« L'époque socratique est à mes yeux la période de synthèse où la logique et l'ontologie s'enveloppent mutuellement dans la théorie de la définition... L'essence véritable demeure l'objet propre de la métaphysique. Cette essence est l'individualité dont l'intuition n'est point relative à un contraire comme la notion logique. » Il y a ici un mot qui serait l'expression d'une erreur capitale, s'il fallait le prendre à la lettre ; c'est le mot *individualité* que ni Platon ni même Aristote n'ont jamais confondu avec ce qu'ils ont appelé, chacun dans un sens particulier, l'essence des choses. Que Socrate et Platon aient défini par l'espèce aussi bien que par le genre, tandis qu'Aristote a eu le mérite propre de définir par la propriété essentielle, et par conséquent de substituer la définition scientifique à la simple définition logique ; c'est ce qui paraît résulter de la comparaison attentive des trois méthodes et des trois doctrines. Mais qu'aucun de ces philosophes n'ait songé à assigner à la science un autre objet que le général, c'est ce qui n'avait point semblé douteux jusqu'ici, et ce que l'auteur lui-même n'a pas eu sans doute l'idée de mettre en question autrement que par la formule paradoxale par laquelle il conclut.

Sur la psychologie de Socrate, l'exposition de l'auteur n'est pas moins remarquable, et se résume dans les quatre points suivants : 1° fondements psychologiques de la méthode socratique ; 2° fondements ontologiques ; 3° psychologie proprement dite ; 4° théorie de la volonté. Peut-être pourrait-on relever dans ce travail un petit défaut de plan, en ce qu'il semble que la première et surtout la deuxième partie se rattachent bien plus naturellement à la logique qu'à la psychologie elle même. Quoi qu'il en soit, l'auteur a supérieurement

expliqué les fondements psychologiques de la méthode socratique en montrant, par des textes comparés de Xénophon et de Platon, que le principe même de cette méthode est l'*innéité* de la science. Or, de l'*innéité* à la *réminiscence*, il n'y a qu'un pas. L'auteur a trop le sens critique pour le franchir, et attribuer ainsi au maître ce qui n'appartient qu'au disciple. Mais il a le droit d'aller jusqu'à dire, en ce sens, que la pensée de Socrate est grosse de la théorie de Platon. Quant aux fondements ontologiques de la méthode socratique, tout en reconnaissant ici comme partout la puissance d'analyse de l'auteur, et sa merveilleuse habileté à mettre les textes du côté de sa thèse, il est difficile de ne pas éprouver un peu de défiance, en le voyant s'engager dans une analyse d'un caractère métaphysique aussi abstrait, et aboutir à la conclusion suivante : « La raison, avec les principes innés qu'elle porte en elle, a son origine dans quelque communication mystérieuse de la raison universelle et divine : celle-ci est comme un Dieu en elle. Voilà, sous les formes abstraites et techniques de la philosophie moderne, la doctrine de Socrate sur l'origine de la connaissance. » N'est-ce pas là un nouvel exemple de l'abus des formules appliquées à la philosophie de Socrate ?

Sur la doctrine psychologique de Socrate, votre section de philosophie n'a pu que louer sans réserve un exposé excellent et complet, fait sur les textes comparés et conciliés de Platon et de Xénophon. Mais c'est particulièrement sur l'analyse de la théorie de la volonté, qu'elle a dû apprécier tout le mérite d'un travail où cette théorie apparaît avec une clarté, une profondeur, une originalité que nulle étude antérieure n'avait fait ressortir à ce point. On savait que Socrate n'avait guère

vu dans l'âme que la raison, à laquelle obéit irrésistiblement le θυμός éclairé par elle, et dans la vie que la doctrine. Mais l'auteur, en poursuivant cette vue psychologique exclusive de Socrate, en a compris et montré le principe métaphysique : « Nul doute, dit-il, que Socrate n'admît la tendance naturelle de l'âme vers le bien conçu par la raison, et qu'il n'y fît consister l'essence du vouloir. » C'est déjà la doctrine qui fera le fond de toute la psychologie platonicienne transmise par saint Augustin à la philosophie du XVIIe siècle. Le libre arbitre méconnu par Socrate et Platon, reconnu, mais réduit par saint Augustin et Malebranche, à la faculté de mal faire, n'est point considéré, dans cette doctrine, comme le caractère propre et le type de la volonté, pas plus dans l'homme qu'en Dieu. La vraie volonté, au contraire, est cette volonté sans contingence, dont la nécessité morale fait la véritable liberté, et qui est identique avec la pensée et le désir du Bien. Socrate s'est-il aussi bien rendu compte de la portée de sa théorie que l'auteur paraît le croire ? On peut encore en douter, même après l'analyse du mémoire n° 8. Ce qui résulte certainement de cette belle et forte étude, c'est que toute une grande tradition est en germe dans la doctrine de Socrate.

Du reste, le sens psychologique de l'auteur n'est pas moins à remarquer ici que son sens métaphysique. Tout en admettant au fond le principe de la théorie socratique de la volonté, il reproche à Socrate de méconnaître, dans sa sublime mais excessive confiance, la limite qui sépare en ceci la nature humaine de la nature divine. « Socrate, dit-il, n'a pas compris que cette identité de la science et de la volonté est un idéal réalisé en Dieu

seul, de même que l'identité du bien et du bonheur. » Pourquoi n'a-t-il pas ajouté que cette illusion était bien digne d'un sage qui mesurait la nature humaine sur sa propre nature, et pour lequel voir et vouloir le bien était une seule et même chose? Socrate est bien le père de cette école de moralistes qui ne comptent point avec des passions qu'ils n'ont jamais connues, ou qu'ils ne connaissent plus à ce moment de haute sagesse où ils enseignent la vertu.

L'étude tout entière de l'auteur sur la morale socratique est un chef-d'œuvre d'analyse et de critique. Tandis que les auteurs des précédents mémoires, d'accord avec plusieurs historiens de la philosophie ancienne, avaient cru retrouver dans l'identité du bien et de l'utile, constamment professée par Socrate, le principe de la morale utilitaire de certains philosophes modernes, notre auteur y découvre, au contraire, le caractère idéal et sévère jusqu'au paradoxe de la doctrine platonique. Science et vertu, science et bonheur : toute cette morale est là. Mais quelle science? Ici l'auteur montre très-bien, par l'idée que s'en fait Socrate, comment la science devait avoir une si grande part dans la vie pratique. La science, en effet, dont parle Socrate, c'est la science du bien en toutes choses, c'est-à-dire la science de toutes choses au point de vue du bien ; c'est, selon la traduction ingénieuse de l'auteur, « la science de la valeur rationnelle et absolue de chaque chose. » Ici la faculté d'interprétation libre qui distingue l'auteur nous a paru d'une heureuse application. On sait que Socrate, au témoignage d'Aristote, ne séparait point les idées des choses, ainsi que l'a fait Platon. Il s'ensuit que le monde sensible est pour Socrate quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire de rationnel et d'idéal, au moins dans

une certaine mesure, tandis qu'il n'est pour Platon qu'une sorte de représentation illusoire du monde transcendant des idées. Si le Bien absolu, le Dieu de Socrate, habite à part et au-dessus du Cosmos, sa providence qui n'en est que l'action incessante et universelle est partout et préside à tout dans le monde de la réalité ! Ce monde est plein de lois, de raisons, d'idées qui toutes se ramènent à la loi, à la raison, à l'idée du Bien. De là un optimisme très-décidé qui recevra plus tard son complet développement dans la doctrine stoïcienne. Ce n'est pas Socrate qui eût désavoué cette belle parole : *Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter.* L'auteur n'a donc point exagéré la portée de la doctrine socratique, quand il a dit, sous une formule un peu trop hégélienne peut-être : « L'antithèse de la nature et de la raison ne pouvait paraître à Socrate définitive ; il cherche la synthèse, et sa dialectique la lui fait découvrir. La raison est dans la nature des choses dont elle constitue l'essence définissable. » N'est-ce pas déjà le λόγος σπερματικός des Stoïciens, et l'auteur ne sera-t-il pas en droit de dire plus tard que Socrate est bien réellement le père de toutes les grandes écoles dont il fut le précurseur, du stoïcisme aussi bien que du péripatétisme et du platonisme ?

Voilà pour le principe de la morale socratique. Quant aux détails, l'auteur ne laisse rien à dire sur la division, la définition et le rôle des vertus, dans l'œuvre totale de la moralité humaine. Il explique comment la morale pratique de Socrate conserve son caractère de parfaite pureté, du moment qu'au lieu de procéder de l'utile au bien, elle procède du bien à l'utile : méthode aussi forte que juste dont le *De officiis* de Cicéron nous offre une admirable application, dans la savante

discussion des rapports de l'utile et de l'honnête. « Faire le bien, selon Socrate, dit notre auteur dans sa fidèle interprétation de la doctrine, c'est faire du bien à soi-même, et c'est aussi en faire aux autres. » Il n'est pas jusqu'à la maxime antique : faire du bien à ses amis, faire du mal à ses ennemis, répétée par Xénophon, que l'auteur n'explique de manière à la faire rentrer de la façon la plus naturelle dans l'idée de la stricte justice. Pour Socrate, comme pour Platon, l'ennemi étant le méchant, le mal qu'on lui fait est une peine qui lui est infligée, par conséquent un bien qu'on lui fait, et qu'il doit désirer, s'il a conservé le sentiment de la justice. Encore un fruit de la philosophie socratique, qui, pour avoir presque la nouveauté d'une révélation, n'en est pas moins le légitime produit d'un accouchement naturel !

De la morale de Socrate à sa théodicée, la transition est simple et nécessaire. Elles ont le même objet, sous des noms différents : le Bien est Dieu, comme Dieu est le Bien. La connaissance du Bien se résout dans la connaissance de Dieu, de même que la connaissance de Dieu se résout dans la connaissance du Bien. Voilà comment la morale et la théologie, la vertu et la piété se confondent, selon Socrate, en ayant leur principe commun dans l'idée métaphysique du Bien absolu. L'auteur montre à merveille comment Socrate est métaphysicien, à sa manière, nullement à celle des physiciens des écoles antérieures, en se préoccupant en toutes choses de la cause finale, tandis que les spéculations des philosophes ioniens, atomistes et même éléates, ont pour unique objet la recherche de la cause élémentaire, matérielle, comme dit Aristote. Or, pour Socrate déjà, comme plus tard pour Aristote, la vraie cause, la cause réellement efficiente, c'est

la cause finale, dans l'ordre cosmique tout entier, aussi bien que dans l'ordre des choses humaines.

Socrate, l'auteur du mémoire n° 8 le reconnaît, n'a pas dépassé le Démiurge, le second Dieu du Timée qui fait et gouverne le monde, les regards fixés sur l'archétype des *idées*, le Bien absolu : « L'époque de Socrate, dit-il, était l'enfance des causes finales ; le Dieu artiste de Socrate ressemble encore trop aux dieux des Grecs. Dieu n'est pas une sorte de Pygmalion qui descend dans le temps et dans l'espace pour animer l'argile. » Ce n'est donc pas encore le Dieu d'Aristote qui meut et organise tout par la simple attraction du Bien, encore moins le Dieu de Leibnitz qui est un ouvrier d'*ouvriers*, et non simplement un ouvrier d'*œuvres*, puisqu'il crée des monades, c'est-à-dire des forces capables de se mouvoir spontanément ; c'est le Dieu d'Anaxagore, l'Intelligence, avec cette différence à son avantage que Socrate la fait intervenir dans les plus menus détails de l'organisation cosmique, tandis qu'Anaxagore la laisse planer seulement sur le monde livré à l'action des causes naturelles. Mais Socrate n'en reste pas moins le père de cette grande école métaphysique qui, à l'encontre des philosophes mécanistes et matérialistes, cherche en tout et partout, en cosmologie comme en psychologie, dans une force intentionnelle, dans une attraction du bien, dans une raison finale, la cause des mouvements et des actions de la vie universelle. En ce sens, l'auteur a raison de dire que Socrate est gros d'Aristote, et même de Zénon, comme il est gros de Platon. L'optimisme de Socrate, sans être aussi savant, aussi développé que celui d'Aristote, ni même que celui des stoïciens, en peut être considéré comme le principe générateur.

Sur la religion de Socrate, l'auteur nous donne des explications qui font parfaitement comprendre pourquoi Socrate a encouru les anathèmes des dévots de son temps. S'il n'entend nullement se poser en novateur et en réformateur de la religion, il est certain qu'il ne néglige aucune occasion d'interpréter, de corriger même les traditions de la religon nationale, à l'aide du sentiment moral et de l'idée théologique qui faisaient le fond de sa doctrine. En fait, c'était transformer la religion de son pays, sans toucher aux pratiques du culte. Xénophon n'a donc qu'à moitié raison, même si l'on s'en tient à son seul témoignage, quand il essaye de justifier son maître de l'accusation d'impiété portée contre celui-ci. Tout en reconnaissant que ce point de vue de l'auteur n'est pas nouveau, et que c'est l'explication de plusieurs des mémoires précédents, d'accord avec la plupart des historiens de la philosophie, il n'en faut pas moins le louer d'y avoir insisté avec une force et une netteté toutes particulières, et surtout d'avoir trouvé dans les textes de Xénophon lui-même le hardi théologien que l'on avait coutume de chercher exclusivement dans certains dialogues de Platon, tels que l'Euthyphron.

Reste un dernier problème de la philosophie de Socrate : c'est la manière dont il faut entendre son *Démon*. Ce qui est vraiment original dans l'étude de l'auteur sur ce sujet, ce n'est point l'explication elle-même, connue, et on pourrait même dire, acceptée généralement par la critique, malgré l'autorité de savants physiologistes ; c'est la méthode vraiment ingénieuse en vertu de laquelle l'auteur fait sortir cette explication, non de quelques textes seulement, mais de l'analyse complète de la doctrine, de la personne et de la vie

même de Socrate. C'est ainsi qu'il fait voir comment cette croyance à un démon familier n'est que la conséquence naturelle de l'inspiration, de l'amour, de la profonde réflexion, de la force de contemplation et d'intuition intérieure, de la croyance à l'action divine, tantôt générale, tantôt particulière que Socrate entendait par Providence, enfin de toutes les idées théoriques et de toutes les habitudes pratiques qu'on peut recueillir dans la doctrine et dans la vie de Socrate. Bien qu'on ne puisse, sans forcer un peu l'explication, assimiler tout à fait ce phénomène, où la superstition a une certaine part, au phénomène dont il vient d'être question, ainsi que semble le faire l'auteur, il est certain qu'en le replaçant dans l'ensemble de toutes ces circonstances, au lieu de l'envisager à part, la méthode de l'auteur a singulièrement contribué à éclaircir le mystère. Si l'avertissement de son génie n'est ni une inspiration ni un simple effet de la sagesse socratique douée d'une extraordinaire faculté de prévoyance, mais un véritable pressentiment de l'avenir dans des cas déterminés, et tous dépendants de la volonté humaine, on ne peut nier que ce sentiment ne soit en parfait accord avec toute la doctrine et toute la personne de Socrate. L'auteur n'a-t-il pas donné parfois une trop grande portée métaphysique à son explication, selon son habitude ? on serait tenté de le croire en lisant certains passages de cette remarquable étude qu'il résume, du reste, par la conclusion suivante : « Socrate, vivant à une époque encore peu instruite des lois de la nature, et ayant l'imagination exaltée par le sentiment religieux, attribua à la Providence toutes ces inspirations instinctives, et les appela des voix divines. Ce n'est point là une hallucination physiolo-

gique, mais, si l'on veut, une hallucination psychologique. » Hallucination n'est pas un mot juste ici, puisque c'est l'état physiologique seul qui constitue l'hallucination proprement dite. La métaphore du savant Stapfer vaut mieux : le démon de Socrate n'est qu'une sorte d'illusion d'optique psychologique. Du reste, entre les physiologistes et les moralistes qui diffèrent d'opinion sur ce sujet, il ne s'agit point de savoir si Socrate était un fou ou un sage. Les premiers, notre confrère, M. Lélut, en tête, s'accordent à rendre hommage à la profonde sagesse du philosophe athénien. La question, entre eux, se réduit à savoir au juste si Socrate a réellement cru entendre la *voix* de son démon, au sens littéral du mot ; auquel cas il eût été véritablement halluciné, malgré toute sa raison. Peut-être, par parenthèse, en fut-il ainsi de Jeanne Darc et de certaines femmes mystiques chez lesquelles l'exaltation patriotique ou religieuse ne supprimait nullement les facultés de bon sens ou de haute intelligence dont elles étaient naturellement douées. Il ne semble pas que cette concession puisse être faite à propos de Socrate ; et c'est parce qu'il est difficile de prendre ici le mot *voix* à la lettre, dans les divers passages de Xénophon et de Platon où il figure, que la critique s'est décidée pour l'interprétation métaphorique du mot, et par suite pour l'explication psychologique du phénomène. L'auteur du mémoire n° 8 aura beaucoup contribué à assurer cette conclusion par sa savante discussion des textes où il est question de la voix démonique. Nous devons ajouter que notre savant confrère, M. Lélut, regrette de ne pouvoir, sur ce point délicat, partager entièrement l'avis de votre section, et s'en tient à la conclusion de son livre bien connu sur le démon de Socrate.

L'esprit dont l'auteur du mémoire n° 8 a pénétré son analyse et sa critique, dans le cours de cette longue exposition, en fait pressentir la conclusion. Le grand problème du sujet est résolu. Si la substitution de la cause finale à la force mécanique ou physique, pour l'explication des phénomènes naturels aussi bien que des phénomènes moraux, est le caractère propre de la philosophie socratique, il n'est plus possible de méconnaître le métaphysicien dans ce Socrate connu surtout pour un dialecticien, un moraliste, un sage par excellence. Quand on ne pense qu'à des métaphysiciens tels que Platon, Plotin, Malebranche, Spinosa, Schelling, Hegel, on hésite à donner le même titre à Socrate, dont la méthode et la doctrine ne rappellent guère le genre de spéculations familier à ces puissants génies de l'abstraction. Mais il suffit de nommer Aristote et Leibnitz pour faire comprendre comment Socrate a pu faire de la vraie métaphysique, sans se perdre dans les spéculations obscures, lui que notre auteur nous montre si bien comme le père de la grande tradition spiritualiste dont ces deux philosophes peuvent passer pour les plus fidèles organes. Si métaphysique veut dire une philosophie qui ait pour méthode propre d'expliquer toutes choses, dans l'homme et dans la nature, par des principes d'un ordre supérieur à l'ordre physique, il n'est pas de philosophe plus métaphysicien, en ce sens, que Socrate, dont le spiritualisme absolu va jusqu'à remplacer partout et toujours les causes naturelles par des raisons tirées de l'ordre moral.

C'était la pensée de la section de philosophie et de son président, quand elle vous a proposé de mettre ce sujet au concours ; pensée dans laquelle aucun mémoire n'est entré

aussi profondément que le mémoire n° 8. Lors donc que l'auteur de ce mémoire se recueille, dans sa conclusion, pour fixer la place et le rôle de Socrate dans ce grand développement de la philosophie ancienne et moderne, et pour montrer l'à-propos d'une telle recherche au sein des circonstances philosophiques actuelles, cette préoccupation semble toute naturelle au sujet. On trouve très-simple et nullement inutile que l'auteur remonte jusqu'à Socrate pour retrouver le premier anneau de cette chaîne de doctrines qui, sous le nom de spiritualisme, se succèdent depuis Platon jusqu'à notre temps. Socrate apparaît enfin sous son vrai jour. Ce n'est plus l'adversaire de la dialectique sophistique ; ce n'est plus le moraliste d'une conscience si sûre et d'une sagesse si parfaite : c'est le fondateur d'une tradition immortelle, dont le flambeau, allumé par le génie d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, entretenu par Descartes, Malebranche, Leibnitz, s'est ranimé, après un siècle de langueur, entre les mains de Maine de Biran, de Victor Cousin, de Jouffroy, de Damiron, pour ne parler que de nos maîtres, et ne semble pas devoir s'éteindre sous le souffle de l'esprit scientifique et positif aujourd'hui si puissant. Assurément il serait puéril d'instituer une comparaison entre des époques qui diffèrent infiniment plus qu'elles ne se ressemblent. La physique moderne ne rappelle pas plus la physique ancienne que la critique contemporaine ne fait souvenir de la sophistique grecque. Mais, si des données de la science pure on s'élève aux considérations philosophiques qui dominent la partie positive des sciences de la nature, ne retrouve-t-on pas la même méthode et les mêmes principes d'explication universelle ? N'est-ce pas toujours la même prétention des

physiciens anciens et modernes à ramener la solution du problème à la question du *comment*, c'est-à-dire à l'explication par des causes naturelles, tandis que les métaphysiciens anciens et modernes maintiennent toujours, au-dessus de ces causes que l'expérience ne leur permet pas de méconnaître, la question du *pourquoi* et des causes finales ? Ceci fait comprendre qu'il n'était peut-être pas sans à-propos de ramener sur la scène et de mettre de nouveau en présence l'une de l'autre, sous des noms antiques, les deux grandes doctrines qui s'appellent le matérialisme et le spiritualisme. Telle est la pensée qui inspire toute la conclusion du mémoire n° 8. En rattachant à Socrate, dans son esquisse historique, toutes les écoles spiritualistes anciennes et modernes par une filiation très-naturelle, l'auteur n'a fait que répondre à une préoccupation d'autant plus légitime de la section que la philosophie traverse en ce moment une crise sérieuse marquée par une recrudescence manifeste du naturalisme.

Si l'auteur n'eût jamais attribué à la doctrine de Socrate d'autre portée métaphysique que celle-là, nous n'aurions point eu à mêler quelques rares observations à notre approbation sans réserve de la pensée dominante du mémoire. N'a-t-il pas un peu trop obéi à son propre instinct, quand il a cru découvrir chez Socrate une spéculation d'un ordre encore plus abstrait ? Votre section conserve quelques doutes à ce sujet. Ainsi, il semble qu'il ait trop rapproché la théorie socratique de la raison de la dialectique platonicienne et de la théorie des idées révélées par la réminiscence. L'innéité d'une certaine science démontrée par l'épreuve de la maieutique ne paraît pas avoir une telle portée, dans l'opinion de Socrate.

De même, quand il va chercher la pensée du maître sur l'identité de la science et de l'être dans des dialogues abstraits et savants comme le *Sophiste*, on peut douter que l'auteur soit suffisamment autorisé à dire que « dans cette doctrine platonicienne du bien, comme unité de la pensée et de l'être, Socrate eût reconnu son enfant légitime. » Et cette autre assertion n'est-elle pas bien hardie : « Toute âme porte en elle, à l'état latent, pour ainsi dire, les grands secrets de la nature ; toute pensée enveloppe obscurément la grande pensée de la création ? » Voilà une profession de méthode spéculative dont Socrate semble avoir eu d'autant moins conscience qu'il n'a jamais entrepris de *spéculer* sur la nature, dans la véritable acception du mot. Enfin, Socrate eût-il reconnu sa doctrine dans cette phrase de la plus haute abstraction métaphysique : « Il a donc la gloire d'avoir entrevu la vraie nature des substances, qui est d'envelopper l'infini, et de se développer dans le temps par une série d'existences de plus en plus élevées ? » Ce sont de ces propositions qui ne vont, ce semble, ni à la philosophie de Socrate, ni peut-être même à la philosophie de Platon.

Si admirateur que soit l'auteur de la doctrine socratique et platonicienne, c'est un esprit trop indépendant et trop doué du sens critique pour accepter toutes les idées de cette doctrine, alors même qu'elles ne font qu'exagérer un principe vrai et qui lui est cher. Ainsi, tout en reconnaissant la vérité et la beauté de la théorie de l'amour platonique, il ne l'accepte qu'en faisant une réserve d'une certaine gravité. On sait que cette théorie se résume en un mot : l'amour de l'idéal, seul objet vraiment digne de l'âme humaine dont la vie primitive a été, et dont la vie future sera la contemplation unique des idées. L'auteur trouve cette doctrine trop abstraite. L'idéal, selon lui, est la raison, non l'objet de l'amour, lequel est toujours un être réel ; l'amour pur a pour objet l'être réel parfait, c'est-à-dire Dieu. Cette distinction est juste ; mais l'auteur est-il bien sûr que Socrate et Platon aient pensé différemment ? Et n'est-il pas bien sévère pour Socrate, pour Platon et pour toutes les écoles platoniciennes, quand il dit : « L'oubli de la liberté a compromis leur doctrine de l'amour et l'a réduite à l'abstraction ? » Ni Socrate, ni Platon, ni aucun philosophe de leur école, n'a voulu dire autre chose que ceci : l'amour pur a pour objet l'être parfait. Or il ne faut pas que l'auteur oublie que, dans l'idéalisme platonicien, les idées sont des êtres, les seuls véritables, et que l'idée des idées est Dieu, c'est-à-dire la suprême existence. La critique de l'auteur ne pourrait donc s'adresser qu'à cette espèce d'idéalisme qui, séparant la perfection de la réalité, ferait de la première seule l'objet de l'amour.

Une autre théorie de Socrate et de Platon sur laquelle l'admiration de l'auteur n'exclut pas la critique, c'est la théorie de la volonté. Déjà, dans son analyse de cette partie de la psychologie socratique, il nous avait expliqué comment le principe de l'identité de la raison et de la volonté, de la science et de la vertu, ne trouve son application que dans une vie idéale et vraiment divine. Reprenant la question au même point de vue, il s'efforce de montrer qu'en effet le type véritable de la volonté et de la liberté n'est point, comme on serait tenté de le croire au premier abord, la contingence du libre arbitre, mais bien la nécessité morale, loi de l'être parfait, essentiellement distincte de la nécessité physique.

Tandis que la seconde a pour principe l'action des causes efficientes, la première a pour principe l'action des causes finales. Entendue ainsi, et c'est la pensée d'Aristote et de Leibnitz, peut-être de Socrate et de Platon, la doctrine socratique de la volonté n'a rien d'absolument contraire à la liberté morale. Seulement l'auteur reconnaît qu'elle fait abstraction d'un phénomène de la vie réelle, connu sous le nom de libre arbitre, que le témoignage invincible de la conscience ne permet pas d'écarter. C'est même pour expliquer ce fait qu'il imagine une théorie fort ingénieuse, subtile même, qui a paru quelque peu obscure à votre section, peut-être faute d'un développement suffisant.

Tout entier à la recherche d'une démonstration métaphysique de la liberté, l'auteur parcourt la série historique des théories sur ce point capital, depuis Socrate jusqu'à Kant, sans pouvoir arriver à une solution qui le satisfasse. Aucune des preuves de la liberté qui s'y rencontrent ne trouve grâce devant sa vigoureuse critique, pas même la preuve psychologique : « C'est au témoignage de la conscience, dit-il, qu'en réfèrent en dernier lieu tous les arguments qui précèdent. Mais, malgré toute l'autorité de la conscience, le fataliste peut toujours argumenter contre elle, tant qu'il n'y a pas identité parfaite entre le sujet et l'objet. Or cette identité n'est point établie, dans la question de la liberté, telle que la posent nos philosophes. Je crois être libre, voilà le fait de conscience que personne ne songe à nier, et qui est tout subjectif ; mais suis-je libre en réalité, et dans l'absolu des choses ? c'est une question. On n'a jamais nié que l'homme pense, parce que penser est une identité de sujet et d'objet. Mais la liberté est-elle un simple phénomène ? N'est-elle pas

l'acte d'une cause absolue, en tant qu'elle enveloppe dans sa puissance deux contraires et les réalise par elle-même ? Kant l'a parfaitement fait voir : affirmer qu'on est cause première d'une série d'effets, c'est affirmer plus qu'un *phénomène*, c'est passer à un *noumène*. Dès lors l'apparence du libre arbitre ne suffit plus pour en affirmer la réalité, si on ne trouve pas un moyen terme entre le subjectif et l'objectif. » Ce moyen terme, l'auteur croit l'avoir trouvé dans le sentiment même de la liberté, sentiment qui influe sur nos actes, et leur communique un caractère propre auquel Socrate et les socratiques n'ont pas réfléchi. « Ce sentiment est une force, dit l'auteur ; si je l'ai, il deviendra pour le moment de l'action une force nouvelle déterminante, en devenant une idée fixe et puissante par la réflexion. Donc la seule conception de ma liberté, comme d'une puissance venant de moi et capable de contre-balancer ma passion, pourra en effet parvenir à la contre-balancer. Brisant la ligne uniforme et fatale de mes pensées et de mes sentiments, elle aura rendu possible un acte qui, à ne considérer que la force intrinsèque et naturelle des motifs et des mobiles, n'eût pu aucunement se produire..... C'est comme une armée à qui l'on persuade qu'elle peut vaincre, si elle le veut. »

Voilà comment l'auteur passe du sentiment de la liberté à la chose elle-même, du *phénomène* au *noumène*, pour parler le langage de Kant qui croyait avoir forcé le dogmatisme, à l'endroit de la liberté, dans ses derniers retranchements. Au fond, c'est de l'analyse psychologique que notre auteur fait sortir sa nouvelle démonstration de la liberté. Seulement, ce qui était, dans la doctrine des psychologues, la base

même et le principe inébranlable de la liberté réelle et objective, n'est plus, dans celle de l'auteur, que le moyen terme à l'aide duquel il croit pouvoir passer de l'apparence à la réalité. Mais ce moyen terme est tout; car il est le principe générateur de la liberté. En un mot, l'auteur fonde l'existence de la liberté sur l'idée même de la liberté. Mais cela ne suffit point à un esprit aussi porté vers les explications métaphysiques. D'où vient cette idée, dit l'auteur, sinon de l'idée même du bien ? La liberté est jugée bonne; elle est jugée un bien : c'est donc une raison d'action. S'élevant alors de la liberté humaine à la liberté divine, l'auteur cherche dans celle-ci le principe, l'essence même de celle-là. « Être libre, dit-il, c'est être la raison de ses actes, c'est trouver en soi-même ce qui rend l'action intelligible ; c'est, par sa raison même, lui fournir une raison d'être; c'est lui fournir tout ensemble l'intelligibilité et la réalité. Qu'on y songe, la liberté en soi n'est rien moins que l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a en lui-même la raison et la cause de ce qu'il *est* et de ce qu'il *fait*. Mais cet absolu, qui n'a besoin que de lui-même, n'est-il pas la suprême liberté ? Je vous défie de concevoir un être plus parfaitement *libre* que celui qui peut se dire en lui-même : la raison qui rend mon existence intelligible et réelle, c'est moi ; la raison qui produit ma connaissance, c'est moi ; la raison qui explique mon activité infinie, c'est moi. Car je suis la raison même, je suis l'être, je suis la puissance. Si la liberté n'est pas dans ce moi qui s'affirme éternellement et voit dans son être même sa raison d'être, où donc est-elle ? Ainsi, en dernière analyse, l'idée innée de Dieu comme bien absolu, où l'être et la raison intelligible sont un, passant peu à peu à l'acte sous

l'influence des choses extérieures, éveille les puissances de notre âme, y suscite la vague notion de liberté, puis l'amour de cette liberté, et enfin la liberté même qui n'y existait d'abord qu'en puissance... L'attrait du bien ou de Dieu est la grâce ; cette grâce, au lieu de détruire ma liberté, me fait au contraire désirer d'être libre, parce que je conçois l'absolu comme un caractère du bien, et que j'entends réaliser en moi le bien. »

Telle est, fondée sur l'harmonie du bien et de la liberté, la théorie que, dans la pensée de l'auteur, ni Socrate, ni Platon, ni les écoles métaphysiques, ni les écoles psychologiques du passé, n'ont su concevoir. Votre section rend pleine justice aux facultés philosophiques déployées par l'auteur dans l'exposé historique de la question de la liberté, et dans l'ingénieuse théorie par laquelle il essaye de la résoudre. Elle reconnaît que cette théorie conserve parfaitement le caractère propre qui fait la responsabilité et la moralité des actions humaines, c'est-à-dire le sentiment indestructible de notre libre arbitre. Elle admire plutôt encore qu'elle ne goûte la méthode un peu subtile par laquelle l'auteur retrouve et ressaisit cette liberté réelle dont sa discussion ne nous avait d'abord laissé que le sentiment, en faisant voir comment ce sentiment seul, invincible comme il est, devient une nouvelle force qui peut être considérée comme le principe générateur de l'initiative volontaire. Toutefois, jusqu'à plus complète démonstration, il lui semble difficile d'admettre que ce sentiment ne perde pas de son intensité et de sa vertu du moment que la réalité elle-même est laissée en doute. En tout cas, elle ne croit pas devoir suivre l'auteur dans des explications métaphysiques qui lui paraissent

moins claires et moins concluantes pour le problème de la liberté que les simples analyses et les descriptions expérimentales de la pure psychologie. Quand elle entend l'auteur affirmer qu'être libre, c'est être la raison de ses actes, c'est trouver en soi-même ce qui rend l'action intelligible; quand elle le voit conclure qu'il n'y a de liberté que dans l'absolu, parce que l'absolu seul a en lui-même la raison et la cause de ce qu'il est et de ce qu'il fait, elle craint que l'auteur ne perde un peu de vue la liberté humaine pour s'attacher à cette liberté toute divine qui ne serait que la nécessité du bien, et que tant de métaphysiciens et de théologiens désignent indifféremment par les mots de volonté, de sagesse, d'amour. Votre section se défie un peu de ces hautes et abstraites définitions d'actes et de facultés qui lui semblent exclusivement ressortir du témoignage de la conscience, et elle trouve que chercher si loin et si haut les vrais caractères et les propriétés intimes de pareils phénomènes, ce n'est peut-être pas puiser la lumière à sa meilleure source, en de pareilles matières. A son sens, le type de la volonté, de la liberté, dont nous n'aurions pas plus l'idée sans la conscience que nous n'aurions l'idée de la couleur sans la vue, ne doit être cherché ni au-dessous ni au-dessus de la nature humaine, mais dans le sein de cette nature elle-même.

Sur d'autres points de morale et de théodicée, tels que l'origine du mal et la nature de l'optimisme socratique, nous aurions trouvé peut-être encore à faire quelques réserves, tout en exprimant notre satisfaction. Mais il faut finir. Sans jamais vouloir raisonner et discuter avec l'auteur du mémoire n° 8, la section de philosophie a cru nécessaire d'en-

trer un peu avant dans le travail d'un esprit de cette trempe, pour donner une idée suffisante des mérites d'une pareille œuvre et des qualités d'une pareille intelligence. La citation par laquelle nous terminerons ce rapport aura l'avantage de mettre encore en relief la manière de penser et d'écrire de l'auteur : « Si le spiritualisme de nos jours veut résister au courant qui emporte la philosophie, il ne faut pas qu'il revienne aux doctrines du moyen âge. Il doit opposer à ses adversaires une idée nouvelle de la Providence, assez large pour embrasser tout ce que les théories mêmes qu'il combat renferment de positif. L'idée socratique du Bien et l'idée chrétienne de la Bonté sont assez compréhensives pour concilier l'antinomie de la Providence et de la liberté humaine. Montrer que ces deux choses, loin de s'exclure, peuvent se déduire l'une de l'autre, sera la tâche de l'avenir... Science, amour, volonté, ne sont au fond qu'une seule et même chose ; et comme l'attribut le plus manifeste de la Providence est la science du Bien, Socrate a placé dans cette science toute la vertu de l'homme. Par là, il a introduit en nous une image de la Providence, une perfection virtuelle qui a besoin du temps indéfini pour se réaliser. L'âme enveloppe naturellement la science, et avec la science tous les biens ; la dialectique développe les puissances de l'âme, descendant et remontant à leur tour l'échelle des genres et des espèces ; elle définit toutes choses en pensées et actions, et manifeste sous ses diverses formes l'harmonie fondamentale du rationnel et du réel.

« Dans cet enthousiasme du bien et de la science, Socrate n'aperçoit pas la liberté intime de l'âme ; il accorde à son optimisme idéal une réalité trop immédiate ; il rapproche

trop le terme suprême de la dialectique : l'unité de la science et du bien. Pour compléter la pensée de Socrate, il n'est besoin que de pénétrer plus avant dans sa propre doctrine, comme le firent Platon et Aristote, l'un s'attachant à mettre en lumière l'idéal du Bien réalisé en Dieu, l'autre saisissant dans l'âme l'activité maieutique qui amène toutes nos puissances à la réalité... Nous osons le dire, plus la philosophie contemporaine méditera cette conception de Dieu et de l'homme, plus elle reconnaîtra que la vraie métaphysique y est tout entière contenue. La doctrine socratique du Bien est plus large que tous les systèmes ; elle peut les concilier tous dans ce qu'ils ont de positif. Mécanisme, dynamisme, idéalisme, tout s'enchaîne dialectiquement, et vient se suspendre en dernier lieu à l'idée spiritualiste du Bien. »

Que l'auteur ait résolu le problème proposé par vous à la sagacité des concurrents, Socrate métaphysicien, cela ressort avec la dernière évidence de la lecture de son mémoire. L'a-t-il résolu dans la juste mesure de la vérité, sans jamais exagérer la portée et la profondeur de la métaphysique socratique ? Les réserves de votre section sont suffisamment exprimées dans ce rapport pour que l'auteur voie les corrections à faire, dans ses formules encore plus que dans ses pensées, ainsi que les réductions à opérer dans les vastes proportions de son œuvre. Modérer quelques affirmations sur la pensée du philosophe que l'auteur s'est proposé d'*accoucher ;* restreindre un peu l'ampleur, peut-être même l'exubérance des développements ; sacrifier quelques formules obscures ou trop abstraites dans lesquelles il est difficile de reconnaître la pensée socratique : en un mot, se défier un peu plus de sa force, dans le fond et dans la forme, comme d'autres peuvent

avoir à se défier de leur faiblesse : tel serait le conseil que votre section, en lui assignant le premier rang dans un concours vraiment fort, croirait utile de donner à l'auteur du mémoire n° 8, s'il se décide à publier ce remarquable travail.

La section propose à l'Académie de décerner :

Au mémoire n° 8 la totalité du prix qui est de trois mille francs ;

Au mémoire n° 2, une première mention très-honorable ;

Au mémoire n° 3, une seconde mention honorable.

L'Académie adopte les conclusions de la section de philosophie. — L'auteur du mémoire n° 8 est M. Alfred Fouillée, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux.

L'auteur du n° 2 est M. Chaignet, professeur de littérature ancienne à la Faculté des lettres de Poitiers.

L'auteur du n° 3 est M. Montée, docteur ès lettres à Douai.

trop le terme suprême de la dialectique : l'unité de la science et du bien. Pour compléter la pensée de Socrate, il n'est besoin que de pénétrer plus avant dans sa propre doctrine, comme le firent Platon et Aristote, l'un s'attachant à mettre en lumière l'idéal du Bien réalisé en Dieu, l'autre saisissant dans l'âme l'activité maieutique qui amène toutes nos puissances à la réalité... Nous osons le dire, plus la philosophie contemporaine méditera cette conception de Dieu et de l'homme, plus elle reconnaîtra que la vraie métaphysique y est tout entière contenue. La doctrine socratique du Bien est plus large que tous les systèmes ; elle peut les concilier tous dans ce qu'ils ont de positif. Mécanisme, dynamisme, idéalisme, tout s'enchaîne dialectiquement, et vient se suspendre en dernier lieu à l'idée spiritualiste du Bien. »

Que l'auteur ait résolu le problème proposé par vous à la sagacité des concurrents, Socrate métaphysicien, cela ressort avec la dernière évidence de la lecture de son mémoire. L'a-t-il résolu dans la juste mesure de la vérité, sans jamais exagérer la portée et la profondeur de la métaphysique socratique ? Les réserves de votre section sont suffisamment exprimées dans ce rapport pour que l'auteur voie les corrections à faire, dans ses formules encore plus que dans ses pensées, ainsi que les réductions à opérer dans les vastes proportions de son œuvre. Modérer quelques affirmations sur la pensée du philosophe que l'auteur s'est proposé d'*accoucher ;* restreindre un peu l'ampleur, peut-être même l'exubérance des développements ; sacrifier quelques formules obscures ou trop abstraites dans lesquelles il est difficile de reconnaître la pensée socratique : en un mot, se défier un peu plus de sa force, dans le fond et dans la forme, comme d'autres peuvent

avoir à se défier de leur faiblesse : tel serait le conseil que votre section, en lui assignant le premier rang dans un concours vraiment fort, croirait utile de donner à l'auteur du mémoire n° 8, s'il se décide à publier ce remarquable travail.

La section propose à l'Académie de décerner :

Au mémoire n° 8 la totalité du prix qui est de trois mille francs ;

Au mémoire n° 2, une première mention très-honorable ;

Au mémoire n° 3, une seconde mention honorable.

L'Académie adopte les conclusions de la section de philosophie. — L'auteur du mémoire n° 8 est M. Alfred Fouillée, professeur de philosophie au lycée de Bordeaux.

L'auteur du n° 2 est M. Chaignet, professeur de littérature ancienne à la Faculté des lettres de Poitiers.

L'auteur du n° 3 est M. Montée, docteur ès lettres à Douai.

88PD
L57
Q

COLUMBIA UNIVERSITY
0032190557

OCT 19 1971